

С. Н. МАЛАХОВ

**КОНЦЕПЦИЯ МИРА
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ ВИЗАНТИИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ X в.:
НИКОЛАЙ МИСТИК И ФЕОДОР ДАФНОПАТ**

После превращения христианства в государственную религию Римской империи, перенесения столицы в Константинополь. Новый Рим *Rex Romana* постепенно трансформируется в *Rex Byzantina*. Храм Божественного Мира, наряду с храмом св. Софии, был одним из первых, воздвигнутых в новой столице Константином Великим. Церкви св. Ирины придавалось символическое значение. Как и храм Премудрости Божией, храм св. Ирины был посвящен отвлеченной идее - символу мира, покоя и тишины. До сооружения св. Софии церковь св. Ирины была кафедралом, а впоследствии два храм., посвященные Мудрости и Миру, составили логическое целое - Великую Церковь, как бы определяя доминанты византийской ментальности¹. Церкви в честь Мира возводились в «царственном городе» и на периферии, а иногда в местах, где происходило заключение мира между враждующими сторонами².

На протяжении всей своей истории Византийской империи постоянно приходилось делать выбор между войной и миром, сдерживая натиск «варваров» Азии, угрожавших как самому существованию империи, так и границам Европы. Заинтересованность населения империи в мире временами была настолько велика, что в народной среде появились особого рода гадания, предвещавшие «тишину» или мятежное царствование³.

В силу исторических обстоятельств было бы естественно ожидать от ромейского общества большей продуктивности по проблемам философии войны и мира. Однако, как это ни странно, именно Западная Европа, а не христианский Восток оставили больше трактатов о мире и проектов вечного мира⁴. Правда, миротворческая активность европейской мысли приходится в основном на XV-XVIII вв., но более чем тысячелетняя история Византийской империи создала не меньше возможностей для ромей выразить свое понимание проблем мира. Если в Европе, благодаря учению Августина (354-430),

получила развитие концепция справедливой войны, узаконившая нравственно-правовые основания участия христиан в войнах, то в Византии, напротив, любая война осуждалась как греховное и безнравственное занятие. Не без влияния христианской этики пацифизма даже в византийских военных трактатах VI-X вв. настойчиво звучат сентенции о необходимости избегать войны, о справедливых основаниях для войны, о предпочтении мира войне при разрешении пограничных конфликтов, о том, что лучшая гарантия мира не собственно война, а подготовка к войне⁵. Можно предположить, что определенный антимилиитаризм «византийского общественного сознания в решающие моменты истории не способствовал выживанию империи.

Появление в официальной титулатуре императоров эпитетов «мировотворец» (eirenochoios), «тихий» (galenos), «мирник» (eirenikos), «мирный» (eirenaios), «мирнейший» (eirenikotatos), «тишайший» (galenotatos) в конце VI - начале VII, второй половине IX - первой половине X в. надо рассматривать прежде всего как вынужденную реакцию имперской пропаганды на осложнение международной обстановки вокруг империи и внешнеполитические неудачи. В то же время эти апелляции не противоречили стереотипам политического сознания византийцев: миротворческие качества должны быть присущи императору как подателю благ и владыке ойкумены - мир являлся политическим идеалом во все времена.

Военная нестабильность периода «реставрации» 867-959 гг. делает идею императора - «мирника» крайне актуальной для Македонской династии⁶. Миротворческие апелляции теснят викариальные и триумфаторские в официальной титулатуре или выходят на первое место в правление Василия I, Льва и Александра особенно при Льве VI Мудром (886-912), поименованном в «Тактике» «мирником во Христе»⁷. Мир - политическая программа Льва VI: «...Ничто так не желательно и не почитается среди людей, не радует нашу царственность, как мир среди подданных и благоденствие, и вследствие этого улучшение и восстановление государственных дел»⁸. В советах стратигам император предлагает возлюбить мир как в отношении подданных, так и иноплеменников, предлагает творить мир со всеми желяющими, не допускать несправедливости и любыми способами избегать войну, предпочитая мир⁹.

Обоснование мира и равноправных отношений между народами и государствами находит в это время яркое отражение в письмах константинопольского патриарха Николая Мистика (901-907, 912-925)¹⁰ к болгарскому царю Симеону I (893-927), архиепископу Болгарии, восточным правителям, а также в дипломатической переписке, которую от имени Романа I Лакапина (920-944) вел Феодор Дафнопат¹¹. Перу Дафнопата приписывается в последнее время и риторическое восхваление мира по окончании многолетнего болгаро-византийского конфликта - «Слово о мире с болгарями 927 г.»¹². Двух авторов объединяет не только эпоха, жизнь в Константинополе, высокие церковные и государственные посты, принадлежность к интеллектуальной элите общества, но прежде всего мировоззренческое единство, выявившееся в подходах к решению проблемы мира, - они как бы дополняют друг друга. Анализ лишь части творческого наследия константинопольского патриарха и высокообразованного придворного чиновника - мы не ставим больших задач

- позволяет, на наш взгляд, реконструировать в основных чертах византийский «образ мира», выявить систему аргументации по проблеме войны и мира и конкретнее представить степень влияния идеологического фактора на имперскую дипломатию. Событийный, международно-правовой и военно-политический фон, на котором развернулась полемика о мире между ромейскими идеологами и Симеоном I, достаточно исследован¹⁵, поэтому обратимся непосредственно к поставленным вопросам.

Мир как идеал международных отношений и социальная ценность во все периоды византийской истории не подвергался сомнению. Еще Силврий Киренский в конце IV - начале V века писал, что «государь должен быть осведомлен во всем, относящемся к миру», не причинять несправедливость другим, но обладать силой, чтобы не подвергаться «обидам», «если он сам не сможет вести войну, то войну ему объявят другие»¹⁶. «Но мир желательнее войны, - пишет он, - так как к войне мы готовимся ради мира; мир же, являющийся целью, уже в силу одного этого по справедливости должен быть предпочтительнее»¹⁷. Хотя не всегда мир мог быть желанным. Григорий Богослов предупреждает: «Да не подумают однако же будто я утверждаю, что всяким миром надобно дорожить. Ибо знаю, что должно любить добрый мир, имеющий добрую цель и соединяющий с Богом»¹⁸. Хотя эти слова с полным основанием можно отнести к проблемам внутреннего мира, тем не менее преимущества мира должны были учитываться христианами и прежде всего: «... по закону и слову Соломонову хорошо вести и брань: однако же лучше, доколе только можно, преклоняться на мир, потому что сие и выше и богоугоднее»¹⁹. Концепция мира у Мистика и Дафнопата основывается на положениях Нового завета и этических максимах святоотеческой литературы. Мир трактуется константинопольским патриархом как духовное наследие Христа²⁰. «Бог - царь мира и любви», - пишет Феодор Дафнопат²¹. Истинный и совершенный человек, ищущий спасения, в своей жизни должен следовать наиболее полезному - миру и любви²². «Ибо Бог есть мир и называется миром, и им присоветовано, чтобы сотворенные им жили мирно и спокойно; и в то время как мир животворит, война обрекает на смерть; мир умножает и обогащает людей, а война сокращает и обрекает на нищенство. Ибо часто тот, кто собирает золотого и богатство, - вещи тленные и скоро преходящие, - быстро лишается своей выгоды, а тот кто ищет мира и любви, не только приобретает пользу и вечное вознаграждение, но пред Богом и людьми становится признательным и всеблаженнейшим»²³.

Мир воспринимается как заповедь Христа, а ее нарушение - как богоотступничество. Доказывая противозаконность войны христианской морали, Николай Мистик предлагает своему адресату представить образ Спасителя, который стоит между болгарами и ромеями, показывает на свои раны: прободенный бок, пробитые ладони и ступни и сетует, что его заветы о взаимной любви не исполняются²⁴. Патриарх надеется на приход Христа, который устранил несправедливость, восстановит мир между народами и низвергнет «родителя зла»²⁵. Мистик твердо уверен: духовным путем невозможно достичь разрешения конфликта с болгарами, захват имущества противника не способствует установлению мира²⁶. Существующий политический порядок на

земле освящен Богом и не подлежит изменению; каждому народу определены границы, даны почести и звания, которыми не следует пренебрегать и, тем более, претендовать на более высокие. Божественное возмездие постигает того, кто пыгается нарушить данную от Бога «честь», пренебречь «славой» и расширить границы своих владений²⁷. Это говорится в упрек Симеону, которым были даны обещания Мистику во время встречи в конце августа 913 г.²⁸ о соблюдении «полного мира и искренней дружбы» с ромеями и отказе от всякого повода, ведущего к войне²⁹.

Взаимные вторжения войск оскорбляют землю кровью христиан, наполняют воздух зловониями, радуют дьявола и заставляют скорбеть ангелов. Разрушение множества городов, монастырей и церквей оскорбляет Бога. Братоубийственный характер войны подкрепляется библейской иллюзией о Каине и Авеле³⁰.

Призывая к миру, Николай Мистик говорит от имени живущих: сирот, вдов, тех, кто лишился братьев и у кого оказались погубленными дети, изгнанных монахов и поруганных девушек, чьи «непрестанные стоны и слезы достигают Бога»³¹. Печальную картину войны патриарх советует обрисовать архиепископу Болгарии перед своим властителем: земли, прельщавшие раньше красотой, опустошены, нет виноградников и плодовых деревьев, разрушены храмы, воздвигнутые благочестивыми руками, лежат в развалинах святые обители, где монахи раньше пели гимны, среди убитых - священники и монахи, трупы искому погребать, и их терзают звери и собаки³². Николай Мистик делает вывод, что война приносит несчастья всем слоям населения, хотя чаще отмечает разрушение монастырей, церквей, опустошение епископий и несчастья клира³³. Бедствия войны невозможно оправдать. Ее несчастья объединяют два народа в один - общность христиан, и перед лицом войны все - болгары и ромеи равны³⁴.

Доказывая достоинства мира, Феодор Дафнопат показывает, выражаясь словами Григория Богослова, блестящее знание «пресловутой софистики и грамматики»³⁵, создает риторический образ Ирины, богини мира, снизошедшей на города Сионские и принесшей торжество света над мраком, жизни над смертью, вернувшей земледельца к сельскому труду³⁶. «Блаженный мир», «дивное дело мира» нуждается в защите и укреплении, поскольку позволяет человеку гармонизировать с Христом³⁷, а войны отвращают от подражания людей ему³⁸. «Посему особенно нужно ценить и охранять этот дар, дабы как вечен податель его, так и дар его сохранился нам вечно»³⁹. Мир как сакральный дар несет с собой социальные и этические ценности, символизирующие единство: дружбу, любовь, согласие и единение⁴⁰. Для Феодора Дафнопата мир - «соединение после бывшей смуты, приятная беседа после тягостного молчания, низвержение раздора, разоружение, умирение вражды, единение из разделения, единомыслие из разномыслия, единогласие после разногласия»⁴¹. Образцом мирного сообщества является сонм ангелов, сопребывающих в мире и тем самым подающих пример «социального» устройства для людей⁴². Однако человек, «божественное и совершеннейшее произведение Творца», ради которого создан видимый и мысленный мир, наделенный знанием и словом, несущий в себе «образ создавшего» и по природе своей «условный ангел», предпочитает точить меч на своего собрата,

уподобляясь Аресу, и неведомо ему, что он замышляет тем самым гибель, ради скоро преходящей славы и не вечного богатства⁴³. Такое поведение-войконобие, вспыльчивость и коварство - достойно не христианина, а эллино-язычника⁴⁴. «Мы же нового закона и новейшей заповеди ученики, - пишет Дафнонат, - посвященные в служении мирному, кроткому и смиренномудрому, поучаемые молиться за обидчиков и врагов и гонителей и тиранов, за друзей же полагать души и уступать притеснителям...»⁴⁵. Этика Нового завета требовала искать согласия с братьями во Христе в силу единства человеческого природы, хотя и не обязывала разделять заблуждения⁴⁶.

Демонологический аспект в интерпретации происхождения войны превалирует в письмах Мистика к Симеону и архиепископу Болгарии. Война представляется ему дьявольской местью людям за то, что они попытались изгнать сатану из ойкумены, но, к сожалению, борьба против «тирании зла» еще не завершилась и некоторые соблазненные люди выполняют волю сатаны⁴⁷. Соблазненный «венцом», пораженный в душе «любочестием» архонт болгар пошел на разрыв дружбы, мира и согласия, которые царили между ромеями и болгарами⁴⁸. Мистик вспоминает, что некогда было время, когда «нечестивые» болгары враждовали с ромеями, но затем благодаря крещению пришли к «любви» и «единению», но «божье дело» в ювь оказалось порушено, и вместо «боготворной любви» между народами пролегла вражда⁴⁹. Получив «благовестие благодати» и «усыновленные Богом», болгары должны были отвыкнуть от амазонских и норманнских обычаев - пристрастия к войне⁵⁰. Обыгрывая идею «святого сыновства», Мистик призывает сложить оружие ради бесценного наследия Христа - «великого дела мира»⁵¹. В понимании Мистика война неразрывно связана с богоотступничеством, незаконный ее характер очевиден из того, что она ведется против «избранного народа» - ромеев, объявлена без всяких оснований и ведется против единоверцев в нарушение норм христианской морали.

В агрессивных планах Симеона патриарх видит проявление дьявольской «тирании»⁵². Симеон нарушал принципы искусственного родства, духовной адашии, которые должны были обеспечить глубокий мир Византии с соседями. Статус болгарского царя как «духовного сына» византийского императора детально исследован⁵³. Через оппозицию отец-сын рассматривались не только отношения между императором и архонтом болгар, но и в целом между ромеями и болгарами. Духовное родство византийцев и болгар заставляло рассматривать войну между двумя народами, как междоусобную войну и безнравственную борьбу между двумя единокровными и единоутробными братьями⁵⁴. Претензии болгарского царя на установление своего господства над ромеями осуждаются как неблагодарность, поскольку болгары были освобождены от «рабства дьяволу» ромеями, а теперь желают владеть над ними⁵⁵. Болгары обнажили свое оружие не против врагов, не против народа, который не признает Бога, но против отцов и братьев, которые постоянно пеклись о них, как о детях⁵⁶. Война между единоверцами приобретает размах космической несправедливости, вызывая скорбь и у христиан в Икуме, и у ангелов на небесах⁵⁷. По мнению Николая Мистика, Симеон пошел на нарушение не только нравственных, но и международно-правовых норм в

отношениях с империей. Отказ болгарского царя руководствоваться в отношениях с Византией «божественными правилами» заставляет патриарха усматривать в нем не «архонта от Бога», а «тирага»⁵⁸. Главная вина архонта в том, что он посягает на права малолетнего императора Константина VII, разрывает ранее установленные «общие соглашения» с империей и не соблюдает собственные клятвы⁵⁹. В лице Византийской империи Симеон преследует на захват «величайшего царства на земле», установленного самим Христом⁶⁰. Мистик льстится убедить Симеона, что даже его собственное войско и народ осуждают непрестанную войну и скорбят о происходящем⁶¹. Несмотря на декларацию сакральной супрематии ромеев, оба народа воспринимаются патриархом как «собственные дети», неожиданно обратившиеся к братоубийству⁶².

Желая склонить к миру главу Болгарского государства и зная усердие Симеона в изучении древней истории, патриарх неоднократно в своих письмах предлагает примеры из прошлого, подтверждающие губительность войны, развязанной против Византийской империи. В них содержатся и призывы к нравственному благоразумию Симеона и предупреждения необратимого возмездия за продолжение войны против империи⁶³. К историческим экскурсам, доказывающим пагубность войн для человечества, обращался и автор «Слова на мир с болгарам»⁶⁴. Исторические парадигмы в письмах учитывали образованность Симеона и представляли собой возможные модели выхода из углублявшегося болгаро-византийского конфликта. Николай Мистик, по существу, предлагал варианты готовых дипломатических ходов, которые осуществляли бы Константинополь и одновременно не подрывали политический авторитет Симеона. Примерами из прошлого патриарх подкрепляет свою внешнеполитическую концепцию, часто допуская ошибки в экскурсах, приспособляя парадигмы к своей логике и обстоятельствам политической ситуации⁶⁵. Скромно оценивая силу своего убеждения, константинопольский патриарх надеется, что Симеону свыше будут внушены «помыслы доброжелательства и миролюбия, дабы погасла вражда и демон войны был изгнан»⁶⁶. Исторические аналогии и миротворческие аргументы не всегда вызвали положительную реакцию со стороны болгарского правителя⁶⁷, но тем не менее Мистик не падал духом, полагая, что «поставлен Богом быть посредником и учителем мира»⁶⁸.

Чтобы переубедить своего адресата, отвлечь от «тиранических» замыслов, Мистик стремился воздействовать на правителя Болгарии через ближайших сановных лиц⁶⁹. В письме к архиепископу Болгарии Николай указывает, что восстановление мира - «общая забота», а долг священнослужителей заключается в скорейшем приближении мира⁷⁰. Чтобы вернуть Симеона на стезю мира, патриарх рекомендует архиепископу даже методы воздействия на упрямого властителя: наставлять к миролюбию во время богослужения, повествовать о «безутешном горе» Христа, огорченного безумием своих «детей», живописать разрушительные последствия войны⁷¹. Трудно сказать, оказывали ли эти приемы воздействие на болгарского царя, но патриарх в своих письмах очень часто сопоставляет выгоды мира и невзгоды войны, чтобы склонить Симеона к гуманизму и миролюбию.

Единственно плодотворный путь к миру Мистик видит в соблюдении ранее заключенных договоров и условий, немедленном ведении переговоров и безусловном прекращении военных действий с обеих сторон. Разногласия и раздоры вредны как для носителей власти, так и для их народов. Поэтому следует заключить «соглашение» о взаимном соблюдении мира на границах⁷². Нет смысла увеличивать владения, если правитель не в состоянии обеспечить целостность уже существующих⁷³. Христианские государства должны соблюдать территориальную целостность и суверенитет сопредельных стран⁷⁴, поэтому притязания на прерогативы автократора Ромеев беспочвенны⁷⁵. Пытаясь направить Симеона к делу мира, патриарх напоминает, что «существует закон, имеющий силу и среди людей, и среди зверей» - это снисхождение к терпящему поражение⁷⁶.

Установить добрососедские отношения с империей Симеону предлагается через породнение с Романом Лакапином. Мистик отмечает, то Роман хотя и недавно вступил на престол, но является наиболее достойной кандидатурой-богоруководимому Роману по божественному провидению был вручен скипетр власти. Породнение правителя Болгарии с семьей нового императора представляется лучшим вариантом «единения» двух враждующих сторон⁷⁷; «посредством этого единения все бедствия и все скорби ромеев и болгар были бы устранены, а то, что в жизни приносит радость - два народа получили бы в изобилии»⁷⁸. Однако Симеон не принимал условия Мистика, несмотря на постоянные предложения возобновить первоначальный мир. Заключение мира следовало осуществить на взаимоприемлемой основе, чтобы он был выгоден болгарам, но и не оказался пагубным для ромеев, не был трудновыполнимым или невозможным. Главное условие мира - отказ Симеона от притязаний на императорский престол, занятый уже Лакапином. Николай настоятельно предлагает золото, одежды и даже часть земли - дань, которая будет полезна для Болгарии и не слишком обременительна для Византии, - а в ответ ждет болгарских предложений по установлению «мира Христа»⁷⁹. Было бы неверно в пацифистской аргументации, развернутой в посланиях Николая Мистика, видеть только риторику, скрывающую агрессивные планы Константинополя⁸⁰. Цель константинопольского патриарха не обретение сиюминутной политической выгоды, а скорейшее прекращение кровопролития⁸¹. Ведя переписку с болгарским архонтом по вопросам войны и мира, Николай Мистик видел в своем адресате не только высокопоставленное лицо, облеченное властью, но и нравственную личность, способную разумно и гуманно решить эту дилемму. Тяжелые последствия болгаро-византийской войны потребовали от ромеев постепенного отказа от принципов патернализма в отношениях с болгарями и перехода к принципам «духовного братства». Вероисповедальное братство распространяется на сферу международно-правовых отношений. В письме от 922 г., направленном Симеону, патриарх предлагает: «И еще ныне хриstopлюбивый василевс готов сдружиться с тобой союзом мира, как сыном и братом, и благодарно исполнить то, чем смог бы удовлетворить вашу власть, не нарушая приличия»⁸². После ноября 924 г. император Роман Лакапин в Симеоне видит «вожделенного брата»⁸³. Таким образом, Константинополь, хотя и не всегда последовательно, в лице Мистика идет на политический

компромисс и повышает ранг болгарского царя в «семье правителей и народов» от «сына» к «брату». Христианская вера создавала суперэтническое единство, метафорически представленное в образе Христа. Ведение убийственной войны между «членами» Церкви Христовой доставляет невыносимое страдание другим членам «тела» и ее «главе» - Спасителю⁸⁴. Поэтому заключение мира 927 г. было воспринято современниками восторженно: «Мы уже не называемся Скиф и варвар, или один так, другой иначе, а все сливаем и действительно оказываемся христианами, чадами Божиими и порождениями Духа»⁸⁵. Члены тела Христова воссоединились в целостный состав⁸⁶.

Итак, мир рассматривался византийцами как высшая социальная и политическая ценность. Поскольку мир и согласие являлись формой подражания Богу, то стремящиеся приблизиться к христианскому нравственному эталону должны были отвергать браннолюбие, тщеславие, нововведения и раздоры - все, что препятствует несогласию и единомыслию. По словам Григория Богослова, «с прекращением мира и мир (kosmos) перестает быть миром»⁸⁷.

Мир был политическим идеалом для Византийской империи, и как всякий идеал был недостижим. Столкновение Болгарии и Византии поставило под сомнение действенность христианского миролюбия как гаранта политической стабильности в византийском «содружестве». Но и в условиях, близких к политической катастрофе, в общественном сознании, как это видно у Мистика и Дафнопата, не произошла переоценка антигуманной сущности войны. Христианская мораль однозначно порицала войну. Клирики, упражняющиеся в воинском деле, подлежали проклятию, заведующие воинским жалованием, имуществом, набором в войска также должны были быть низвергнуты⁸⁸. Покаянная дисциплина предусматривала епитимию за пролитие крови, даже если она была пролита во время войны; грех сошедших на брань ложился на всех участников; осквернение на рати жен и девиц наказывалось⁸⁹. В житийной литературе «благородным» и «воинственным» противопоставляются подвижники и монахи⁹⁰. Сражаться против видимых и невидимых врагов должно было «во всеоружии духа»⁹¹. Вследствие этого, война с болгарскими единоверцами не могла восприниматься как «справедливая», напротив, она характеризуется как братоубийственная и со стороны Болгарии, по мнению Николая Мистика, носит тиранический характер. Понятие религиозного единства в оценке болгаро-византийских отношений присуще и анонимному агиографу второй половины X в., который пишет, что народ мисов постоянно подвигает против власти ромеев и причиняет много хлопот царю аввоню, потому что законы войны отрицают «единоплеменность» и восстанавливают «родственный народ против родственного»⁹². Христианин, поднимавший меч на единоверцев, безоговорочно осуждался общественным мнением⁹³. Такие войны сразу же попадали в разряд несправедливых⁹⁴.

Сдержанное отношение к войне как методу разрешения межгосударственных конфликтов в византийском обществе проявилось и в том, что теория справедливой войны так и не получила окончательного развития в политической мысли⁹⁵. Справедливость войны прежде всего определялась законностью причин для ее объявления, и при отсутствии

таковых все приготовления могли быть напрасны⁹⁶. Поэтому большое внимание уделялось дипломатии. Синезий Киренский писал: «Посольства, и раньше считавшиеся священными, теперь должны цениться выше всего»⁹⁷. Понятие «праведная война» чаще прилагалось к оценке войн против арабов⁹⁸, однако «сарацинские» послания Николая Мистика убеждают, что и в мусульманско-византийских отношениях он искал пути для установления прочного мира. Он стремился возродить дружбу между равновеликими государствами на земле: «Две власти, сарацинская и ромейская, превосходят все власти на земле и блистают как два великих светила на тверди небесной»⁹⁹. Руководители «избранных» государств должны осознать свое выдающееся положение: «Вследствие этого нам необходимо относиться друг к другу общительно и по-братски, и из-за того, что мы разделены образом жизни, правами и верой, не следует полностью чуждаться друг друга и лишать себя того неполного общения, которое совершается путем письменных сношений»¹⁰⁰. Религиозный фанатизм не способствует укреплению «славы» справедливого правителя¹⁰¹. Чтобы обрести «вечную славу» - укрепить дружбу с соседями и поддержать ее, патриарх предлагает освободить заключенных, выкупить рабов, вернуть пленных к домочадцам, родственникам и друзьям¹⁰².

Изменения в отношениях с Халифатом от конфронтации к миру отразилось и в придворном церемониале: на приемах арабские послы приветствовали василевса с пожеланием мира и провозглашением его «миротворцем», «добрым», «тишайшим и человеколюбивым царем»; амермуни в свою очередь назывался «тишайшим и благороднейшим», «сладчайшим другом» василевса¹⁰³. Письма Мистика показывают, что, как глава церкви, Николай стремился гуманизировать отношения между двумя религиозно-политическими мирами и старался видеть в арабах политических партнеров, а не врагов. Подобные позиции разделялись не всеми слоями населения империи¹⁰⁴. Особое неприятие у христиан вызывала трактовка религиозной войны-джихад и методы войны, по понятиям византийцев, далекие от справедливости¹⁰⁵. Заключение долгожданного мира с болгарами воспринималось как долгожданная возможность ответить на военные вызовы «сынов Агари»¹⁰⁶. Но антимусульманская полемика в правление императора Никифора Фоки, идеологически подкреплявшая отвоевание малоазийских и ближневосточных земель¹⁰⁷, не привела к оформлению концепции «священной войны». Попытка Никифора Фоки канонизировать воинов, павших в войне, с мотивировкой, что «между всеми подвигами христианская смерть на войне наиболее всего ведет к спасению души» и объявить их святыми мучениками, возымела резкое противодействие со стороны церкви как нарушение 13 правила св. Василия, требовавшего трехлетней епитимьи тем, кто обагрил руки кровью¹⁰⁸. Негативное отношение к войне, формировавшееся религиозным пацифизмом, повлияло на оборонительный характер византийской военно-политической доктрины.

Итак, краткий анализ рассуждений о мире в письмах Николая Мистика и Феодора Дафнопата показывает, что тема войны и мира не была случайной для византийской общественно-политической мысли и не была обусловлена только военно-политическими трудностями, с которыми столкнулась империя. Поддержание мира требовалось от василевса и автократора ромеев, и

«миролюбие» включалось официальной идеологией в канон императорских добродетелей. Мир должен был связывать все народы ойкумены без различий в их образе жизни, поведении и вероисповедании. В мире византийцы видели торжество вселенской гармонии, воплощение божественного промысла и приближение «царства божия» на земле. Мир являлся в империи политическим идеалом, высшей нравственной и социальной ценностью, а василевс-миротворец уподоблялся Христу.

Обеспечить Византии глубокий и прочный мир помогала теория и практика духовной адапции правителей сопредельных народов и система личных связей в форме «дружбы». Идеология мирного царствования - каждый император должен стремиться быть эпонимом мира - содействовала формированию «оборонного» политического мышления.

Неприятие войны как метода разрешения междусударственных конфликтов, находило подкрепление в этике христианства и религиозном пацифизме. Война рассматривалась как греховное занятие, недостойное человеческой природы. Византийская империя не вела захватнических войн. Основная внешнеполитическая задача сводилась к сохранению римского территориального наследия, что позволяло многие войны рассматривать как междоусобные и внутренние. Войны между единоверцами-христианами подлежали запрету из-за вероотступничества и антигуманности. Понятие «праведная война» применялось в оценке мусульманско-византийских отношений, но, в отличие от Запада, не привело к формированию концепции «священной» войны. Воинственность императора приветствовалась только в рамках оборонной достаточности. Исходя из положения, что мир является целью всякой войны, византийцы предпочитали добиваться этой цели методами дипломатии.

В письмах константинопольского патриарха Николая Мистика и придворного чиновника Феодора Дафнопата раскрывается и находит обоснование новая сторона византийской внешнеполитической доктрины - пацифизм, который из особенности мировосприятия столичных интеллектуалов на некоторое время становится принципом построения отношений Византийской империи с сопредельными народами.

1. Сакральная символика церкви св. Ирины ясно осознавалась византийцами: после цер. оных распри по поводу тетрагмии и примирения в 920 г. ежегодно совершался крестный ход из церкви св. Ирины в св. Софию совместно с императором и патриархом, но, вероятно, после смерти Константина VII празднование по воссоединению церкви потеряло свою актуальность и исчезло из церковного и придворного обихода. Здесь также осуществлялась интронизация патриархов в период церковных раздоров. При осуществлении чина хиротонии большое внимание всегда уделялось пацифистской символике обряда. О последнем подробнее у Симеона Фессалонийского - PG. T. CLV. Col. 444. CD. 445 C.

О церкви св. Ирины см.: Беляев Д. Храм св. Ирины и землетрясение в Константинополе // BB. 1894. T. 1. С. 767-773; George W. The Church of St. Eirene at Constantinople. Oxford, 1912; Millingen A. van. Byzantine Churches in Constantinople, their History and Architecture. L., 1912. P. 84-104. Д. Никол в этой церкви видит христианизированную реплику Н. вого Рима на Ara Pacis Старого Рима: Nicol D.M. Byzantine political Thought // The Cambridge history of medieval political thought. c. 350 - c. 1450/ Edited by J. H. Burns. Cambridge, 1988. P. 53.

2. В IX в. в Константинополе было несколько храмов, посвященных миру, подробнее см.:

Краносельцев Н.Ф. Типик церкви св. София в Константинополе (IX в.) // ЛОФОИНУ. П. Визан. отд. 1. Одесса, 1892. С. 156-254.

3. Предсказатели, называвшиеся «облакогонителями», по облаку, похожему на человека, завосящего меч, предсказывали войну: Правила св. Апостола, соятыих сборов вселенских и поместных и св. Отец с толкованиями. М., 1876-1877. Вып. I-III. С. 479. Далее: Правила св. Апостол.

4. См.: Лодыженский А. Проекты вечного мира и их значение. М., 1880; Трубецкий Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Киев, 1897; Тихомиров В.П. Вечный мир в философском проекте Канта. Сергиев Посад, 1899; Таубе М. Христианство и организация международного мира. СПб, 1902; Андреева И.С. Проблема мира в западно-европейской философии. М., 1975; Ермошин В.В. Проблема войны и мира в политико-правовых учениях Нового времени. М., 1989; Pissard H. La guerre sainte en pays chretien. Essai sur l'origine et le developpement des theories canoniques. P., 1912; Souleyman E.V. The Vision of Wored peace in seventeenth and eighteenth century France. N. Y., 1941; Clark G. War and society in the seventeenth century. Cambridge, 1958; Nuttall G. F. Christian Pacifism in History. Oxford, 1958; Bainton R. H. Christian Attitudes towards War and Peace. N. Y., 1960; Keen M. The Laws of War in the Late Middle Ages. L., 1965; Russell F. H. The Just War in the Middle Ages. Cambridge, 1975; Contamine Ph. La Guerre au Moyer Age. P., 1980; Russell J.G. Peacemaking in the Renaissance. L., 1986.

5. Ср.: Кучма В.В. Византийские военные трактаты VI-X вв. как исторический источник // ВВ. 1979. Е. 40. С. 69 и сл.

6. См.: Hunger H. Prooimion. Elemente der byzantinischen Studien in den Arengen der Urkunden. Wien, 1964. S. 32, 71-74, 83, 136, 158, 162, 170; Rosch G. Onoma Basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spatantiker und frubyzantinischer Zeit. Wier, 1978. S. 49. 51. A. 92, 140, 152, 171; Bagnall R. S., Worp K. A. Regual formulas in Byzantine Egypt // Bulletin of the American Society of Papyrologists. Supplements. N 2. Missoula, 1979. P. 50, 66-67, 68-73; Actes de Lavra. edition diplomatique par P. Lemerle, A. Guillou, N Svoronos, D. Papachryssanthiou, I. p., 1970. N 1, 1. 3-4; N 3, 1. 2-4; Actes du Protaton. Edition diplomatique par D. Papachryssanthiou. P. 1975. N 7, 20-21; Spieser J. M. Inventaires en vue d un recueil des inscriptions historiques de Byzance, I. Les inscriptions de Thessalonique // Travaux et Memoires. 1975. V. P. 156-157.

7. Подробнее см.: Zakythinos D. A. Byzantinische Geschichte, 324-1 1071. Wien-Koln-Graz, 1979. S. 132-193.

8. Ср.: Zacharie von Lingenthal K. О ПРОХΕΙΡΟС ΝΟΜΟС. Imperatorum Basilii, Constantini et Leonis Prochiron. Heidelbergae, 1837. P. LXVII; Бенешевич В.Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. СПб., 1905. С. 126, 170; Бенеманский М. О ПРОХΕΙΡΟС ΝΟΜΟС императора Василия Македонянина, вып. I. Сергиев Посад, 1906. С. 49-50; Византийская Книга Эпарха / Вступ. ст., пер., коммент. М. Я. Скюзюмова. М., 1962. С. 45, 72, 99.

9. PG. T. CVII. Col. 672.

10. Ibid. Col. 673 A, B.

11. Ibid. Col. 692 D, 693 A.

12. О нем см.: Konstantinides Io. Chr. Nikolaos A, o Mystikos. Athens., 1967. Библиография: Moravcsir Gy. Byzantinoturcica. I. Berlin, 1983. S. 455-456; Новое издание писем: Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters. Washington, 1973. Далее: Nicholas I. Letters.

13. Theodore Daphnopoulos. Correspondance. Editee et traduire par J. Darrouzes et L.G. Westerink. P., 1978.

14. Dujcev I. On the Treaty of 927 with Bulgarians // DOP. 1978. T. 32. P. 217-295.

15. Укажем только на последние работы общего характера, где содержится и библиография по данному вопросу: История на България. С., 1981. Т. 2. С. 278-296, 323-335; Божилков И. Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на средновековна България. С., 1983.

16. Synesii Cyrenensis. Hymni et oruscula / Rec. N. Terzaghi. Roma, 1939-1944. Vol. 11. P. 5-62. Цит. в пер. М.В. Левченко: Синезий Киренский. О царстве // ВВ. 1953. Т. VI. С. 353.

17. Там же.

18. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. М., 1843. Ч. 1. С. 237. Далее: Творения Григория Богослова.

19. Там же. С. 243.

20. Nicholas I. Letters. N 9. 240-263.

21. Theodore Daphnopoulos. Correspondance. N 4.20.

22. Ibid N 4. 1-10.

23. Ibid N 4. 10-16.

24. Nicholas I. Letters. N 11. 64-84.
25. Ibid. N 11, 140-151.
26. Ibid. N 6. 64-69.
27. Ibid. N 8. 47-49, 63-70, 80-87.
28. Подробнее см.: Stauridou-Zafraka F. E synantese Symeon kai Nikolaou Mystikou (Augustos
913) sta plaisia tou bysantinoboulgarikou antagonismoi. Fessalonike, 1972.
29. Nicholas I. Letters. N 8 88-93.
30. Ibid. N 9. 179-196; 18. 70-72. Cp.: N 11. 33-37.
31. Ibid. N 11. 39-43.
32. Ibid. N 12 107-119.
33. Ibid. N 14. 67-71; 18. 70-72; 26. 24-27, 44-47; 28. 7-24.
34. Ibid. N 18. 61-69.
35. Творения Григория Богослова. С. 231.
36. Dujcev I. Op. cit. P. 254. 2-256. 46; 266. 192-268. 239; 278. 394-415; 284. 446-522.
37. Theodore Daphnopates. Correspondance. N 6. 132-134; Cp.: N 5.
38. Ibid. N 4. 23-31.
39. Dujcev I. Op. cit. P. 262. 143-144.
40. Ibid. P. 266. 207.
41. Ibid. P. 266. 199-203.
42. Theodore Daphnopates. Correspondance. N 4. 31-36.
43. Dujcev I. Op. cit. P. 268. 240-270. 251.
44. Ibid. P. 270. 262-266.
45. Ibid. P. 270. 270-274.
46. Ibid. P. 272. 276-281.
47. Nicholas I. Letters. N 14. 86-105; cp.: N 8. 10-11.
48. Dujcev I. Op. cit. P. 272. 302-274. 316; Nicholas I. Letters. N 8. 11-14.
49. Nikolas I. Letters. N 8. 14-35.
50. Dujcev I. Op. cit. P. 272. 297-301.
51. Nicholas I. Letters. N 11. 57-64.
52. Ibid: N 5. 13-21; 14. 86-95.
53. Dolger F. Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers // Сборник
в память на проф. П. Никол. София, 1940. С. 219-232.
54. Nicholas I. Letters. N 9. 14-37; cp.: Dujcev I. Op. cit. P. 256. 47-258. 81.
55. Nicholas I. Letters. N 10. 51-59.
56. Ibid. N 21. 136-143.
57. Ibid. N 9. 39-42.
58. Ibid. N 5. 100-101.
59. Ibid. N 5. 13-35.
60. Ibid. N 5. 103-104, 193-199.
61. Ibid. N 20. 133-156.
62. Ibid. N 17. 75-90.
63. Ibid. N 5. 128-163; 6. 4-19; 20. 92-93, 127-132; 23. 136-138.
64. Dujcev I. Op. cit. P. 280. 431. 284. 465.
65. Cp.: Baldwin B. Nicholas Mysticus on Roman history // Byzantion. 1988. T. LVIII. Fasc. 1.
P. 174-178.
66. Nicholas I. Letters. N. 23. 166-171.
67. Ibid. N. 10. 46-61.
68. Ibid. N 20. 157-159.
69. Ibid. N 5. 93-94.
70. Ibid. N 12. 6. 25.
71. Ibid. N 12. 99-137.
72. Ibid. N 6. 4-34.
73. Ibid. N 20. 127-132.
74. Ibid. N 9. 230-239.
75. Ibid. N 21. 94-100.
76. Ibid. N 11. 55-57.
77. Ibid. N 16. 77-98.

78. Ibid. N 16. 99-102.
79. Ibid. N 18. 20-41.
80. Ангелов Д. Методы византийской дипломатии в отношениях с Болгарией⁴ по данным писем константинопольского патриарха Николая Мистика // Вопросы истории славян. Воронеж, 1963. Вып. 1. С. 60-69.
81. Nicholas I. Letters. N 18. 43-46.
82. Ibid. N 23. 117-120.
83. Ibid. N 30. 49.
84. Ibid. N 9. 187-196; 20. 159-168; 26. 68-75.
85. Dujcev I. Op. cit. P. 264. 165-167.
86. Ibid. P. 288. 526-528.
87. Творения Григория Богослова. С. 232.
88. Правила св. Апостол. С. 43-46, 167, 175-176; ср. 189.
89. Смирнов С.И. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. 1.2; VIII. 16, 51; XIII. 21; XIV. 6. 21; XIX. 89; XXVII. 14; XXXIII. 17-19; XLVIII. 44.
90. Арсений, епископ. Похвальное слово св. Фотию Фессалийскому. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1897. С. 7-8.
91. Правила св. Апостола. С. 675.
92. Арсений, епископ. Указ. соч. С. 23.
93. Ср.: Комнина Анна. Алексиада / Вступ. ст., пер., коммен. Я.Н. Любарского. М., 1965. С. 80, 83, 86, 115, 263.
94. Это явствует из оценки армянским историографом политики Никифора Фоки: Смбаг Спарпет. Летописи/ Перевод с древнеармян., предис. и примеч. А. Г. Галстяна. Ереван, 1974. С. 2.
95. О справедливых войнах см.: Bainton R. H. Op. cit. P. 85-114; Michaelides-Nuaro G. Odikaos polemos kata ta Taktika tou Leontos tou Sophou. Symmikta S. Seferiadou, I. Athenes, 1961. S. 411-434; Graut R. M. War-Just, Holy, Unjust- in Heilenistic and Early Christian thought // Augustinianum. 1980. T. 20. P. 173-189; McLin T.C. Just war in Byzantine thought// Michigan academician. 1981. Vol. 13. N 4. P. 485-489.
96. См.: Комнина Анна. Алексиада. С. 86; Кучма В.В. «Стратегикон» Овасандра и «Стратегикон Маврикия»: Опыт сравнительной характеристики // ВВ. 1984. Т. 45. С. 25.
97. Сявезий Киренский. О царстве. С. 354.
98. Дестунис Г. Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода. Спб., 1883. С. 95-97; Попова Т. В. Византийская народная литература. М., 1985. С. 48.
99. Nicholas I. Letters. N 1. 16-18.
100. Ibid. N 1. 19-22; 2. 2-3, 11-16.
101. Ibid. N 102. 71-160.
102. Ibid. N 2. 30-48.
103. Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae libri duo / Res. Io. Iac. Reiskii. Bonnae, 1829. Vol. I. P. 683. 2-4; 684. 4-5.
104. Meyendorff J. The Byzantine legacy in the Orthodox Church. N. Y., 1982. P. 90-110.
105. Ср.: Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora / Rec. L.G. Westerink. Lipsiae, 1968. Vol. I. P. 233-245; Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий / Под ред. Г.Г. Лявирова и А. П. Новосельцева. М., 1989. С. 79-71.
106. Dujcev I. Op. cit. P. 280. 413-415.
107. Ср.: Zakythinos D. A. Op. cit. S. 134-140.
108. Лебедев А. Царствование византийского императора Никифора Фоки в церковно-историческом отношении. М., 1887. С. 41.